

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

Felsefe Dünyası

Necati ÖNER

Eleştirisel Zihniyet

Kazım SARIKAVAK

Mutezile'de Zaman

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Aristoteles'in Bilim Anlayışı

Emel KOÇ

Platon ve Yunus Emre Düşüncesinde "Sevgi ve Aşk"

Mehmet Sait REÇBER

'Tanrı' Teriminin Anlam ve Referansı

Lokman ÇİLİNGİR

Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği

David HUME

Kendimiz İçin Yararlı Olan Nitelikler Üzerine

Paul RICOEUR

Hegel'in Din Felsefesinde *Vorstellung*'un Statüsü



MUTEZİLE'DE ZAMAN

Kazım SARIKAVAK*

İslâm düşünce tarihinde uğraştıkları bütün meselelerde aklı temele alan ilk itikâdî mezhep, Mutezile'dir. Bilindiği gibi Mutezile, birçok müsteşrik tarafından da, İslâm'ın rasyonalistleri diye nitelendirilmiştir. Mutezile mensubu düşünürler, farklı çıkışları, farklı yaklaşımlarıyla İslâm tarihinde bir döneme damgasını vurmuşlardır. Haklarında pek çok spekülasyon üretilen mutezile, bugüne kadar varlığını Zeydiye⁽¹⁾ içerisinde devam ettirmiştir⁽²⁾. İlk kurucuları Vâsıl b. Ata (öl. 749) ve Amr b. Ubeyd (öl.762)'den sonra, bu okul içerisinde Ebu'l Huzeyl el-Allâf (öl.841), Nazzâm (öl.845), el-Câhız (öl.869), Kadı Abdulcabbar (öl.1025), Zamahşeri (öl.1144) gibi pek çok bilgin ve düşünür yer almıştır.

Mutezile'nin çıkış ve gelişme dönemleri oldukça erken tarihlere rastladığından, görüşleri her açıdan önemlidir. Ancak onların özellikle tabiat meseleleri hakkındaki düşünceleri elbette çok daha fazla önem arz etmektedir. Zira İslâm dünyasında onların ortaya çıktığı dönemlerde henüz ilmî ve felsefî çeviriler, ya hiç başlamamış veya henüz başlamıştır. Bundan dolayı, onların aynı zamanda fiziği ilgilendiren **zaman** meselesi ve onunla ilgili diğer kavramlar hakkındaki görüşleri oldukça önemlidir.

Burada hemen belirtmemiz gerekir ki, Mutezile'nin **zaman** konusundaki görüşlerine yönelik, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, belli başlı hiçbir çalışma yoktur. Bu bakımdan bizim bu araştırmamız, bir ilk deneme niteliği taşımaktadır, denebilir.

Mutezile'nin **zaman** anlayışını izah edebilmek için, önce doğrudan zamanla ilgili **hareket**, **sükûn (durağanlık)**, **mekân** ve bu bağlamda **tafra** gibi kavramlarla **zaman-yaratma** ilişkisi, **kümûn-zuhûr** teorilerini açıklamaya çalışacağız. Ayrıca, **zaman-başkalaşma** ve **öncesizlik-sonsuzluk** (kıdem-beka) münasebetleri hakkındaki görüşlerini de **zaman** merkezli anlatmaya çalışacağız.

*Doç.Dr.Gazi Üniversitesi, Fen-Edb. Fak. Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

(1) Zeydiye: Bu zümre, Zeyd b. Ali (öl.738-9)'ye tabi olan ve bugün de faal olan siyasi bir şii mezheptir. Zeydiler, şii fırkalar arasında sünnîlere en yakın olanlardır. Zeydiler, Kelâmda mutezili olmalarının yanında Tasavvufa karşıdır. Bazı ibadet konularında ise, diğer şii mezheplerle ortak özelliklere sahiptirler. Aile Hukuku açısından kendi dışındakileri reddederler. Ayrıca muta nikahını kabul etmezler. (R.Strothmann, "Zeydiye", *İ.A.* (MEB), c. 13, İstanbul-1986, s. 549-551).

(2) H.S.Nyberg, "Mutezile", *İ.A.* (MEB), c. 8, İstanbul-1979, s. 761.

Zaman-Hareket-Sükûn İlişkisi

Mutezile'nin **zaman** anlayışı daha çok, onların **hareket** anlayışlarının içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla onların **zamanla** ilgili düşüncelerini öncelikle **hareketle** ilgili düşünceleri içerisinde ele almak uygun olacaktır. Bu arada **hareket** söz konusu edildiğinde onunla birlikte **sükûn**'un (durağanlık) da ne olduğunun mutezile açısından ortaya konulması gerekir. Çünkü Mutezile'ye ait eserlerde, diğerlerinde olduğu gibi, **hareket** kavramı hep **sükûn** kavramının karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu açıdan **sükûn**'un da **zamanla** ilişkili olduğu açıktır. Bu durumda önce hareketin ve ona bağlı olarak da zamanın ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Mutezili düşünce tarihi içerisinde, fikirlerinin derinliği ve özellikle de tabiat konularındaki düşünceleriyle önemli bir yere sahip olan Nazzâm, bütün cisimlerin hareket ettiğini söyledikten sonra, hareketin **itimat** ve **nakil** hareketi olarak ikiye ayrıldığını belirtir. Bunlardan **itimat hareketini** ise, Nazzâm, "... Allah, cisimleri yarattığında onların hareketi, itimadî bir harekettir..."⁽³⁾ diye nitelemiştir. Fakat burada itimat hareketi nedir?, Nasıl gerçekleşmektedir? belirtilmemektedir. Ayrıca **nakil hareketi** nasıl bir harekettir? Bu sorulara Nazzâm'ın cevabını Eş'arî şöyle nakletmektedir: "... Hareketler, iki çeşittir: İtimad hareketi ki, o mekândadır; **nakil hareketi** ise, mekândandır..."⁽⁴⁾ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, **itimat hareketi**, mekân içerisinde meydana gelirken; **nakil hareketi** mekândan mekâna geçiş esnasında gerçekleşmektedir. Yani birinci tür hareket, tek mekânda olurken ikinci tür hareket için, birden fazla mekân gerekmektedir.

Kelime olarak sözlüklerde güvenme, bağlı olma, dayanma, tasdik gibi anlamlara gelen **itimat** terimi, daha sonra özellikle Nazzâm tarafından bir hareket çeşidi olarak nitelendirilmiştir. **İtimad hareketi** birleşik bir kavram olarak ne anlama geliyor? Kelam sözlüklerinde bu hareket Mutezile'ye atfen şöyle tanımlanmıştır: "...**İtimad hareketi**, mekânda gerçekleşir; bunu bir fâil gerçekleştirir ki, fâil o şeyde zıt olanı ortaya çıkarır ve ona **itimadî hareket** denilir..."⁽⁵⁾ Buna ilaveten **itimad hareketi** konusunda şunları da belirtmemiz gerekir: **İtimad hareketi**, sürekli yaratma fikriyle de ilişkilidir. Bu hareket, **âlemin** varlığının sürekliliği (istimrarı) anlamına gelmektedir. Ancak **âlemin** varlığa çıkabilmesi için bir var eden olmalıdır. Dolayısıyla, itimad hareketi, Allah'ın evrendeki yaratma işini sürekli sürdürmesi manasına da gelmektedir.⁽⁶⁾

Nazzâm'ın **itimat** ve **nakil** diye ikiye ayırdığı hareketi bir **oluş** olarak nitelediğini de görüyoruz. Nitekim ona göre, "... hareketler, oluştan başka bir şey değildir..."⁽⁷⁾ Bu

(3) el-Eş'arî, Makâlât el-İslâmiyyîn, Wiesbaden-1980, s. 324-5; A.Mahmud Subhi, fî İlmi'l-Kelâm, c. 1, Beyrut-1985, s. 240, 302.

(4) el-Eş'arî, a.g.e., s. 347.

(5) Semih Dugaym, Mustalahâtü İlmi'l-Kelâm, c. 1, Lübnan-1998, s. 158.

(6) A.Mahmud Subhi, a.g.e., c.I, s. 250.

(7) el-Eş'arî, a.g.e., s. 324.

ise, bize, Herakleitos (öl.M.Ö.480)'u hatırlatmaktadır. Ayrıca, Nazzâm'ın bu ifadelerinden onun her iki hareketi de oluş olarak kabul ettiği görülmektedir.

Mutezile'nin önemli isimlerinden Ebu'l-Huzeyl'in hareket konusundaki görüşlerine gelince, Eş'arî'nin nakline göre Ebu'l-Huzeyl, "...cisimde hareket birdir ve iki fâil tarafından yapılır. Bu iki fâilin de, birbirinden farklı iki fiili vardır..."⁽⁸⁾ demektedir. Sonra, Ebu'l-Huzeyl, cismin hareketinin onun parçalarının sayısınca olduğunu ileri sürer. Yine ona göre, cismin bir kısmına giren yani bir kısmını etkileyen hareket, o cismin diğer kısmını etkilemez. Yine O, hareket, zamana bölünür ve bir zamanda bulunan hareket, diğer zamanda bulunmaz, bu iki ayrı ânda olan hareketi iki farklı etken (fâil) meydana getirir iddiasını ileri sürer.⁽⁹⁾ Görüldüğü gibi Ebu'l-Huzeyl, **zaman** ve **hareket**, **hareket** ve **hareketin** fâili gibi kavramları birbiri içerisinde, birbirinden ayrılamayan kavramlar olarak nitelirmektedir. Yukarıdaki ifadelerde Ebu'l-Huzeyl'in hareketi hem bir, hem de iki olarak nitelmesi bir çelişki gibi görülmektedir. Ancak ifadelere iyi dikkat edilirse, bir çelişkinin olmadığı farkedilir. Zira, bir ânda meydana gelen hareket, bir tanedir, diğer ânda meydana gelen de bir tanedir. Dolayısıyla her ândaki hareketin birbirinden farklı olması gerekir ki, onun anlatmak istediği de budur.

Diğer taraftan, oluş olarak nitelendirilen hareket, yine Ebu'l-Huzeyl tarafından **araz** (ilinti) olarak da görülmektedir. Bilindiği gibi arazın varlığı cevhere bağlıdır; daha doğrusu onun müstakil bir varlığı yoktur. Dolayısıyla arazlar da, iki zamanda aynı kalmazlar. Onların aynı kalmasını Tanrı'nın onlara "baki kal" demesine bağlayan el-Allâf, zamanın bütün ânlarının kendi başlarına olduklarını ve hiçbir şeyin iki zamanda bir hal üzere kalmadıklarını ileri sürmektedir.⁽¹⁰⁾ Buna göre, evrendeki her türlü oluş ve bozuluşun tek kaynağı Tanrı'dır. Dolayısıyla bu son anlayışıyla da onun Aristocu hareket anlayışından farklı bir görüşe sahip olduğu görülmektedir.

Nazzâm ile hocası Ebu'l-Huzeyl arasında bazı konularda görüş ayrılıkları vardır. Bu farklılıklardan birisi ise, zamanın ve evrenin başlangıcı problemindedir. Nitekim, el-Allâf, âlemin Allah tarafından ilk yaratıldığında sakin olduğunu iddia ederken, hocasının aksine Nazzâm da, Allah'ın ilk yarattığında âlemin hareketli olduğunu iddia etmektedir.⁽¹¹⁾ Burada Mutezile'nin evrenin yaratılmasına ilişkin fikirlerinin dışındaki hareket ve **sükûn** konusundaki düşünceleri ise, Aristo'yu hatırlatmaktadır. Zira Aristo, ilk kımıldatıcının hareketsiz olan birinci semaya hareketi verdikten sonra hareketin ondan diğer varlıklara geçerek âleme yayıldığını söylemektedir.⁽¹²⁾

Birbirlerinden çok farklı düşünen Mutezilî düşünürlerinden biri de, Kadı

(8) el-Eş'arî, a.g.e., s. 319.

(9) el-Eş'arî, a.g.e., s. 319.

(10) A.Mahmud Subhi, a.g.e., c.I, s. 214.

(11) A.Mahmud Subhi, a.g.e., c. I, s. 239.

(12) S.Hayri Bolay, Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, İstanbul-1980, s. 92, 130-132.

Abdülcabbar'dır. O da, Nazzâm gibi hareketi ikiye ayırır: *İhtiyari* (isteğe bağlı, kesbî) *hareket* ve *ıztırari* (zorunlu) *hareket*⁽¹³⁾ Bu hareketler nasıl meydana gelir? Kendiliğinden mi? Yoksa bir başkası tarafından mı meydana getirilir? Kadı Abdülcabbar, her iki hareketi de kulun yaptığını, ama Allah'ın yarattığını söyler. Onun bu hareket taksimi diğerlerinden farklıdır. Zira O, burada hareketi, insanî ve ahlakî açıdan ikiye ayırmaktadır. Felsefî ve bilimsel açıdan ise O, hareketi şöyle tarif eder: Hareket, cisimde bir etki sonucu meydana gelen şeydir ve bu etkinin etkenleri (fâilleri) değişik olsa da hareket değişmez.⁽¹⁴⁾ Onun bu tanımı ise, daha çok kozmolojik bir tanımdır. Burada özellikle, yine bir oluş olan hareketin sürekli olduğu vurgulanmaktadır.

Şimdi de biraz daha ayrıntılı olarak **sükûn** nedir? Daha açık olarak Mutezile **sükûn**u nasıl anlıyor? gibi sorulara cevap arayalım.

Sükûnun ne olduğu sorusuna Kadı Abdülcabbar'ın cevabı ise şöyledir: "... **Sükûn**, gerçekte hareketin zıddı olarak gerçekleşir ve hareketin akabinde meydana gelir..."⁽¹⁵⁾ Burada hareket ve **sükûn**dan biri bir yerde varsa, diğerinin olmadığına, hareketin sona ermesiyle **sükûn**un ortaya çıktığına işaret edilmektedir. Yani bir cisimde aynı anda hem hareket hem de **sükûn** bulunmamaktadır. Nitekim el-Hayyât da, bu hususu şöyle belirtir: "... Cisim, kendisine hareketin girmesiyle (hululuyla) hareket eder; kendisine **sükûn**un hululuyla da durağan (**sükûn**) laşır..."⁽¹⁶⁾ Bu tanımlardan anlaşılan bir önemli nokta ise, gerek hareket ve gerekse **sükûn**un gerçekleşmesi zaman içerisinde olmaktadır. Yani her ikisi de varlıklarını zamana bağlı olarak gerçekleştirmektedirler.

Eş'arî'nin nakline göre Mutezile'nin önemli isimlerinden el-Cübbâî, **sükûn**u; cansızların ve canlıların **sükûn**u diye ikiye ayırır. Cansızların **sükûn**u sonsuz(bakî), canlıların **sükûn**u ise, sonludur.⁽¹⁷⁾ Burada **sükûn**un canlılarda zıddı olan hareketle ortadan kalkacağına cansızlarda ise, hareketin yokluğundan dolayı sürekli **sükûn** halinin hakim bulunduğuna işaret edilmektedir.

Diğer taraftan Nazzâm, cisimlerin, gerçekte (hakikatte) hareket ettirildikleri halde, kullanılan dilde (lügatte) sakin olarak nitelendiklerini, hareketlerin ise, oluştan başka bir şey olmadığını ileri sürer.⁽¹⁸⁾ Burada bütün cisimlerin oluş olan hareket halinde bulunduklarını belirten Nazzâm'ın zıddına Muammer b. Abbad es-Sulemî (öl. 830) ise, bütün cisimlerin gerçekte sakin, lügatte hareket halinde olduğunu belirterek, **sükûn**un oluş olduğunu ifade ediyor.⁽¹⁹⁾ Bu açıklamada özellikle **sükûn**un bir oluş olarak nitelenmesi

(13) Kadı Abdülcabbar , Şerh el-Usûl el-Hamse, Kahire-1988, s. 372.

(14) A.g.e., s. 561.

(15) A.g.e., s. 47.

(16) el-Hayyât el-Mutezili, el-İntisar, Beyrut-1957, s. 83.

(17) el-Eş'arî, Makalat..., s. 359.

(18) A.g.e., s. 324.

(19) el-Eş'arî, Makalat..., s. 324.

oldukça ilginçtir. Zira, daha önce Mutezile'ye atfen ifade edildiğine göre **sükûn**, iki zamanda bir mekânda aynı kalana denilmekte idi. Yine bu konuda el-Allâf, cisimlerin hakikatte hareket ve **sükûn** halinde olduklarını; ancak hareketin de, **sükûn**un da oluşun dışında bir şey olduklarını⁽²⁰⁾ belirtir. Bu ifadelerle bakıldığında ise, çok daha farklı bir hareket ve **sükûn** nitelemesini görüyoruz. Zira burada gerçekte hareket ve **sükûn**un gerçekleşme alanının cisim olduğu vurgulanırken, önceki iki düşünürden farklı olarak O, hareket ve **sükûn**un oluş olmadığını belirtir. Bu görüşlerde adeta Hegel'in zamanı "...olduğunda olmayan ve olmadığında da olan varlıktır. (O bir) sezgilenmiş oluşturm..."⁽²¹⁾ şeklindeki tanımını hatırlatan bir anlayış vardır.

Akılcı oldukları ifade edilen Mutezile'nin, bireysel aklî hürriyete verdiği değeri yukarıdaki görüşler de teyit etmektedir. Zira, hocası el-Allâf'ın düşüncelerine zıt bir düşünceye sahip olan Nazzâm'ın görüşleri buna en açık örnektir. Ancak bu ifadelerde birbirine zıt görüşler olmakla beraber, ortak noktalar da vardır. Bu ortak noktalar şöyle tesbit edilebilir: Öncelikle, hepsine göre, cisimler hareket ve **sükûna** maruzdur. İkinci olarak, cisimleri kendilerinin dışında bir şeyin hareket ettirdiğidir. Üçüncü ve en önemli ortak nokta ise, **oluşun** hepsinde de hareket ve **sükûnu** belirleyen unsur olmasıdır. Bütün bu ortak noktaların üzerinde birleştiği ise, zamandır. Zira zaman, bunların bilinmesi ve belirlenmesi için birinci şarttır.

Mutezile içinde hareket ve **sükûn** nitelemesine farklı bir pencereden, yeni kavramlar da ekleyerek, bakan bir başka isim de el-Cübbâî'dir. O da, ilk olarak, hareket ve **sükûnu** oluş olarak niteler; ancak "... hareket, zevâl (yok olma) anlamındadır. Hareket, zeval demektir. Yoksa hareket, intikal (bir yerden bir yere geçme) anlamına gelmez. Yok olan harekete zeval adı verilir de intikal adı verilmez..."⁽²²⁾ diyerek hareket anlayışına yeni bir boyut getirmektedir. Burada Cübbâî, diğer Mutezilî düşünürlerden özellikle Nazzâm'ın hareket tanımından çok farklı bir tarif ortaya koymaktadır. Zira O, hareketi, bir nakil olarak görmemektedir. Ayrıca hareketi tanımlamada yeni bir kavrama müracaat eder ki, o da zevâl kavramıdır. Burada hemen şunu da ifade edelim, kelam sözlüklerinde zevâl terimi "... hareket, nakil, bir mekândan çıkma, göçüp gitme..."⁽²³⁾ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Öyle görülüyor ki, Cübbâî tarafından zevâl kavramı, çok bilinen anlamlarının dışında farklı bir yönü açısından ele alınmaktadır. Nazzâm gibi, Cübbâî de yeni kavramlar, yeni teoriler geliştirmektedir ki, zevâl kavramı buna en açık örnektir.

Bundan sonraki kısımda zaman-mekân ilişkisi nedir? Bu konuyu açıklamak için

(20) A.g.e., s. 325.

(21) W.Mays, "Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallık" (Çev. A. Tümertekin), Cogito, S. 11, İstanbul-1997, s. 66.

(22) el-Eş'arî, a.g.e., s. 355.

(23) Semih Dugaym, a.g.e., c. 1, s. 623.

Mutezile'nin ortaya koyduğu yeni kavramlar var mıdır? Yine hareket-mekân-sükûn arasında bir ilişki var mıdır? gibi sorular cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Zaman-Mekân ve Taфра İlişkisi

Mutezile'nin zaman-mekân ilişkisi konusundaki görüşleri, daha çok **cisim**, **hareket** ve **oluş** kavramları ile birlikte ifade edilmiştir. Ayrıca Mutezile'nin zaman-mekân anlayışının özellikle Nazzâm'ın **taфра** (sıçrama) teorisi ile de çok yakın bir ilişkisi vardır.

Cisimdeki hareket ve sükûnun kavranması için zamana ve bunların meydana gelmesi için de mekâna ihtiyaç vardır. Mutezile **mekânı**, çok açık olmasa da, şöyle niteleyerek önemine işaret etmektedir: "... cisim, var olduğunda ona mutlaka bir mekân gereklidir. Cismin mekâna ihtiyacı ise, onun sürekli oluş halinde olması sebebiyledir..."⁽²⁴⁾ Buradan anlaşıldığına göre mekân, cismin içinde ve her türlü oluşun kendisinde gerçekleştiği şeydir. Nitekim, daha açık bir ifadeyle **mekân**, "...her türlü birleşme ve ayrılmanın yani oluşun kendisinde olduğu mahaldir..."⁽²⁵⁾ diye tarif edilmiştir. Bir başka açıdan da mekân-cevher ilişkisiyle mekân, "... cevherin varlığı mekânından ayrılmaz..."⁽²⁶⁾ diye tanımlanmaktadır. Burada şunu belirtmek gerekir ki bazı mutezilîler, cevheri cisim olarak kabul etmektedirler.⁽²⁷⁾ Yukarıda da belirtildiği gibi, cisimlerdeki her oluş ve bozuluş için hem mekân hem de zaman gereklidir. Zira Mutezile'ye göre, "...bu cisimlerde sürekli birleşme, ayrılma, hareket ve **sükûn** olmaktadır... Bunlar ise, o cisimlerin zamanlarının ve mekânlarının değişmesiyle gerçekleşir..."⁽²⁸⁾ Dolayısıyla zaman ve mekân cisimlerdeki her çeşit oluşun göstergeleridir.

Diğer taraftan Eş'arî de burada söz konusu edilen ilişkilere Ebu'l-Huzeyl'in şu görüşünü naklederek işaret eder: "...Birinci mekândan ikinciye hareket eden cisim, ikinci mekânda olur. Bu oluşta birinci mekândan ikinciye çıkış ve intikal vardır. Cismin mekânda **sükûnu** ise, onun iki zamanda da aynı mekânda sabit kalmasıdır. Mekândan harekette iki mekân ve iki zaman gereklidir..."⁽²⁹⁾. Bu ifadelerde özellikle el-Allâf, hareket ve **sükûn**un belirlenmesinde zaman ve mekânın yerine işaret etmiştir. Aristo'da zaman, hareketin ölçüsü olarak görülürken burada sadece zaman değil; mekân da

(24) Kadı Abdülcabbar, Şerh el-Usul..., s. 112.

(25) Kadı Abdülcabbar, a.g.e., s. 112; Richard M.Frank, The Metaphysics of Created Being According to Abü'l-Hudhayl al-Allâf, Leiden-1966, s. 18 (R.M.Frank, burada el-Allâf'ın mekânı şöyle tarif ettiğini belirtir: "...Mekân oluşun kendisinde olduğu yerdir...")

(26) Kadı Abdülcabbar, el-Muhit, Kahire, Tarihsiz, s. 64.

(27) Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (Çev: K.Turhan) İstanbul-1987, s. 49.

(28) Kadı Abdülcabbar, Şerh el-Usul..., s. 111, (Konuyla ilgili H.Ziya Ülken'in tesbiti ise şöyledir: "... Mutezile'ye göre ne kadar maddi şey varsa hepsi mekândadır..." Bkz. H.Z.Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul-1946, s. 37.)

(29) el-Eş'arî, a.g.e., s. 355.

hareketin ölçüsü olarak vurgulanmıştır. Bunun yanında mekân ve zamanın *sükûn* için de ölçü olduğunu görmekteyiz. Harekette iki mekân, iki zaman; *sükûn*da bir mekân iki zaman nitelemesi de kendi zamanlarına göre oldukça ilginç ve farklı bir bakış açısıdır.

Zaman-mekân ilişkisini açıklama yönünde Nazzâm tarafından ileri sürülen **tafra** teorisi, birçok Mutezile düşünürünün karşı çıkmasına rağmen oldukça ilginç, orijinal ve farklı bir teori olarak değerlendirilebilir. Burada öncelikle **tafra**'nın kelime ve kavram anlamı ile bu teorinin zaman ve mekânla ilişkisini açıklığa kavuşturalım.

Tafra, sözlüklerde, bir kere sıçrayış, sütun etrafına taşması gibi anlamlara gelmektedir. Kavram olarak ise, genelde boşluk (halâ) kavramıyla da ilintilendirilerek, yürüme kavramından farklı olarak mesafelerin sıçrama yoluyla geçilmesi⁽³⁰⁾ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi **tafra** kavramını orijinal bir zaman-mekân içerikli teori haline getiren Nazzâm'dır. Nitekim o, bu kavrama cisim, hareket, mekân ve zaman çerçevesinde bir anlam kazandırarak **tafrayı** şöyle tanımlar: "... sonlu olan bir mesafenin katedilmesine **tafra** denilir..."⁽³¹⁾ Şimdi bu **tafrayı** biraz daha açık ve etraflıca izaha çalışalım. Acaba bu **tanımda** geçen "sonlu mesafe" diğer mesafelere bitişik midir, yoksa arada başka mesafeler var mıdır? varsa ne kadardır? Daha açık bir deyişle bir mesafeden hemen diğerine mi, yahut arada birkaç mesafe atlayarak mı **tafra** meydana gelmektedir? Şimdi bu sorulara Nazzâm'ın cevabı nedir, onları görelim.

Nazzâm, **tafra** kavramının ne olduğunu izah ederken bu sorulara da cevap vermiş oluyor: "... **Tafra**, hareket halindeki bir cismin ikinci mekâna uğramadan veya aracı mekânlar kullanmadan üçüncü mekâna nakil olması haline denir..."⁽³²⁾ Peki burada ifade edilen cismin ara bir mekâna uğramadan birinci yerden doğrudan üçüncü yere sıçraması ve bunu kendi kendine yapması mümkün müdür? Bu sorulara Mutezile'nin genel anlayışı çerçevesinde cevap aramak gerekir. Zira, onlara göre evren ve evrendeki olaylara müdahalede Tanrı, tek yetkin varlıktır. Bu açıdan da, **tafranın** gerçekleşmesinin nihaî mercii Tanrı'dır. Bu konularla ilgili daha geniş açıklamaları ise, zaman-yaratma ve kûmûn-zuhur teorisi bahsinde belirtmeye çalışacağız.

Bu bahsi tamamlarken, özellikle şu hususu da belirtmemiz gerekir: Nazzâm'ın **tafra** teorisi, diğer Mutezili düşünürler tarafından genel kabul görmemiştir. Zira, Eş'arî'nin nakline göre Nazzâm'ın bu teorisini muhal gören el-Allâf gibi pek çok düşünür, onun bu düşüncesine karşı çıkmışlardır.⁽³³⁾ Bu durum ise, daha önce de belirtildiği gibi, Mutezilenin mütecanis fikirlere sahip olmadıklarının bir başka göstergesidir.

(30) Semih Dugaym, a.g.e., c. 1, s. 743-4 (Tafra'nın kavram anlamına yer veren S. Dugaym'ın bu sözlüğünde izahların çoğu yine de Nazzâm'a dayandırılmaktadır.)

(31) J.de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi (Çev. Y.Kutluay), Ankara-1960, s. 39.

(32) El-Eş'arî, a.g.e., s. 321; A.Mahmud Subhi, a.g.e., c.1., s. 247.

(33) el-Eş'arî, a.g.e., s. 321.

Zaman-Yaratma ve Kümûn-Zühûr İlişkisi

Mutezile'nin ve Müslümanların genel anlayışına göre Allah, kendi dışındaki her şeyin yaratıcısıdır. Allah'ın dışında her şey hâdistir; sadece Allah, ezeli ve ebedidir. Daha sonra da işaret edileceği gibi, Allah'ın yaratması konusundaki Mutezile'nin fikirlerini açıklayan el-Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl'in konuya ilişkin şu görüşünü nakleder: "...yaratma, mekânda değildir..."⁽³⁴⁾ bu görüşüyle O, Tanrı'nın yaratma işinde mekâna ihtiyacının olmadığını vurgulamak istemiştir.

Kadı Abdülcabbar, özellikle filozofların görüşlerinde ağırlıklı olarak yer alan Tanrı ile evren arasında aracı güçler kabul eden teorilerini reddetmektedir ve Tanrı'nın vasıtasız tek yaratıcı olduğunu söylemektedir: "... Allah ile evren arasında aracı olarak yıldızları, akılları ve nefisleri kabul etmek doğru değildir. Zira Allah, âlemi aracısız yaratmaktadır..."⁽³⁵⁾ Görüldüğü gibi, Allah, ortaksız bir yaratıcıdır. Bu yaratma işinde Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu görüş, bize Gazzali (öl. 1111)'nin iradeciliğini, Malebranche (öl. 1715)'in vesileciliğini ve "Vision en Dieu= her şeyi Allah'da görmek" görüşünü hatırlatmaktadır. Zira onlar da yaratmada aracı kabul etmemektedirler. Mutezile'nin bu konudaki düşünceleri, diğer konulardaki düşünceleri ile de bağlantılıdır. Onlara göre Allah'ın dışında kalanlar, neden kadîm değil? Bu sorunun cevabı şöyledir: "... Şayet cisimler, kadîm olursa, Allah'a ortak olmuş olurlar. Oysa Allah'ın hiçbir konuda benzeri yoktur. Bu açıdan sadece Allah, kadîm bütün cisimler muhdestir..."⁽³⁶⁾ Buradan da anlaşılacağı gibi Allah, her yönüyle tekdir. O'nun dışındakiler de her yönüyle O'ndan ayırırlar, aksi halde onlar, Allah'a benzer bir konuma sahip olurlar ki, bu da mümkün değildir. Şu halde Allah, âlemi aracısız yaratmada mutlak hakimdir. Peki o takdirde Allah, zamanın içinde midir, dışında mıdır? Bu bizi aynı zamanda zamanın ezeliği veya hâdisliği problemine götürür. Bu durumda zaman ezeli midir? Hâdis midir? Bu konu eskiden beri tartışmalıdır. Mutezile, zamanın hâdis olduğu tarafında yer alıyor ve zamanın da diğer bütün varlıklar gibi, yaratıldığı ve dolayısıyla da hâdis olduğu fikrini taşıyor: "... zaman, soyut birlikler ve arazlar olarak Tanrı tarafından yaratılmıştır..."⁽³⁷⁾ Görüldüğü gibi Mutezile'ye göre sadece somut varlıklar değil; aynı zamanda içinde zamanın da yer aldığı soyut varlıklar da, Tanrı tarafından yaratılmışlardır.

Bilindiği gibi Mutezile düşünürleri bir kısım filozoflardan farklı olarak yaratmanın bir ânda toptan olduğu, ancak varlık sahnesine çıkışın tedricen, zamanla meydana geldiği kanaatindedirler. Burada yaratılış potansiyel ve teorik olarak oluşmaktadır. Tıpkı

(34) el-Eş'arî, Makalat..., s. 367.

(35) Kadı Abdülcabbar, Şerh el-Usul..., s. 121.

(36) A.g.e., s. 95.

(37) Richard M.Frank, a.g.e., s. 17.

bir kromozomda insanın bütün özelliklerinin gizli bulunması gibi. Nitekim bu görüş, onlardan nakledilen şu ifadelerde de teyit edilmektedir: "... Allah, cisimleri bir ânda yarattı. Cisim, her ân yaratılmaktadır..."⁽³⁸⁾ Burada Tanrı'nın ilk olarak her şeyi bir ânda yarattığı, ancak onların fizik dünyada varlık kazanmalarının ise daha geniş bir süreçte gerçekleştiği belirtilmektedir. Fakat sonraki evrelerde varlık kazanmaları da Tanrı tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu ifadelerde, aynı zamanda, biraz sonra izah edilecek olan **kümûn-zuhûr** teorilerine de bir işaret söz konusudur. Bütün bunlardan sonra şunu da belirtmek gerekir: Onlara göre, "...Allah zaman, mekân, hareket vb. her şeyden münezze olmasının yanında, O, aynı zamanda oluşun da yaratıcısıdır..."⁽³⁹⁾

Kümûn-Zuhûr Teorisi

Bir çok konuda özgün düşünce ve izahlara sahip olan mutezile, **yaratma-zaman** ilişkisi konusunda da oldukça orijinal fikirlere sahiptir. Onların bu özgünlüğüne verilecek misallerden biri de **kümûn-zuhûr** teorileridir. Pek çok Mutezile bilgininin üzerinde durduğu **kümûn-zuhûr** meselesi, varlığın ortaya çıkması konusunda felsefe tarihi ve kelimadaki en farklı açıklamalardan biridir.

Önce **kümûn** ve **zuhûr** terimlerinin kelime anlamları nedir? Onları belirtelim. Sözlüklerde "**kümûn**", bir yerde gizli olan ve açık olmayan, gizlenen⁽⁴⁰⁾ gibi anlamlara gelir. "**Zuhûr**" ise, gizlilikten sonra bir şeyin açığa çıkması, bir sırrın ortaya çıkması, bir nesneyi açığa çıkarmak⁽⁴¹⁾ gibi manalar karşılığında kullanılmaktadır. Bu terimlere yaratma ve zaman bağlantısı içerisinde özel bir anlam kazandıran ise, Mutezile olmuştur. Nitekim ıstılahi kelam sözlüklerinde bu kavramlar daha çok Mutezile'nin yüklediği anlamlarla nitelendirilmektedirler.⁽⁴²⁾ Bu durumda Mutezile'ye göre **kümûn-zuhûr** nedir? Sorusunu açıklamaya çalışalım.

Kümûn-zuhûr meselesi, Mutezile'de **tafra** anlayışı gibi, önce Nazzâm tarafından ileri sürülmüştür. Daha sonra ise, bu düşünce **tafra** teorisinden farklı olarak diğer birçok Mutezili bilgin tarafından değişik örneklerle tekrar edilmiştir. Yaratma olayının nasıl gerçekleştiğini ve gerçekleşmekte olduğunu, yani evrendeki oluş düzenini ve buna bağlı olarak da zaman hakkındaki fikirlerini bir açıdan, bu teori ihtiva etmektedir. Mutezile'nin bu **kümûn-zuhûr** teorisi, ilk bakışta Anaxagoras (öl. M.Ö.428)'ın tabiat, organik bir bütündür. Bunda gizli olan açığa çıkmakta, kuvveden fiile geçmektedir düşüncesini hatırlatmaktadır. Bu bağlamda **kümûn-zuhûr** teorisinin zamanla bağlantısı nedir? Sorusuna H.Ziya Ülken şöyle cevap vermektedir: "...Değişme ve zaman... gizlin-

(38) el-Eş'arî, Makalat., s. 404; Ayrıca bkz. Kadı Abdülcabbar, el-Muhîb bi't-Teklîf, Kahire- tarihsiz, s. 97, 103.

(39) Ömer Rıza Kehhale, el-Felsefetü'l-İslâmiye, Dımaşk-1974, s. 140, 143.

(40) İ.Mustafa, A.H. ez-Zeyyat, H.Abdülkadir, M.A. en-Neccar, el-Mucemü'l-Vasit, İstanbul-tarihsiz, s. 805; el-Müncid, Tahran-1345, s. 698; Hüseyin Remzi, Lugat-ı Remzi, c. II, İstanbul-1305, s. 230.

(41) el-Mu'cemu'l-Vasit, s. 584; el-Müncid, s. 482; Lugat-ı Remzi, c. I, s. 809-810.

(42) Semih Dugaym, a.g.e., c.1, s. 752-3; c.2, s. 1096-1097.

in açığa çıkışından başka bir şey değildir. Yoksa aslında her şey ezeliyette ve aynı zamanda mevcuttur. Orada eski-yeni, mazi-istikbal yoktur. Olmuş ve olacak bütün hâdiseler, bu âlemin içinde vardı. Hâdiselerin doğuşu, perdelerin kalkarak gizlinin aşıkara çıkmasıdır..."⁽⁴³⁾ Ancak görüldüğü gibi, H.Z. Ülken'in bu ifadelerinde biraz mistikleştirme sezilmektedir. Nazzâm, bu konuda ondan daha açıktır.

Nazzâm'ın **kümûn-zuhûr**'a dair görüşü Câhız'ın nakline göre şöyledir: "... Ebu İshak (Nazzâm) şöyle düşünüyor: Elbisenin, odunun ve pamuğun yakılması bunlardan ateşlerinin çıkması ile gerçekleşir. Bu yakma olayı (ihtirak)nın bir te'vilidir. Yoksa bir yerden ateş gelip de odunda bu yakma işini yapmış değildir. Çünkü odunda gizli olan ateş, kendisinden zıddını nefyetme gücüne sahip değildir, böyle olunca, diğer bir ateşle birleşir ve ondan yardım alır... Dolayısıyla ateşin ortaya çıkmasının engeli ortadan kalkınca gizli olan ateş de ortaya çıkar (zahir olur). Kendisinde gizli olan ateşin zahir olmasıyla odun, parçalanır, kurur ve düşer. Bir şeyi yakma, ondan ateşini çıkarmadır..."⁽⁴⁴⁾ burada Nazzâm, hem **kümûnu** hem de **zuhûru** birlikte açıklamış oluyor. Buna göre ise, bir şeyde başka şeyler gizlidir, ya da gizlenmiştir, bunların ortaya çıkmasına engel olan şeyler ortadan kalkınca onlardaki gizli olanlar ortaya çıkar. Nazzâm'ın bu fikri, Hegel'in varlık, içinde kendi zıddını barındırır, düşüncesi ile Leibnitz'in varlıkta kuvve halinde bulunan şey dışarıdan gelen bir uyarıcı ile gerçeğe dönüşür, düşüncelerini hatırlatıyor. Nazzâm dışardan mekânîk bir etki, bir müdahale olmadan varlığa geçişin imkansızlığını ifade etmektedir. Nazzâm'ın bu özgün izahı, bir çeşit diyalektik izahtır, denebilir. Görülüyor ki Mutezile'nin evrendeki oluş olayına, yaratma olayına getirdiği açıklama çok farklıdır. Ayrıca bu ifadelerden şu da anlaşılmaktadır: Bir nesne, kendisinde gizlenen şeyi, kendisi doğrudan ortaya çıkaramaz; ancak onun dışında bir güç o engeli ortadan kaldırır, yani mekânîk bir müdahalede bulunursa o nesne ortaya çıkabilir.

Diğer taraftan Eş'arî, başka Mutezilî bilginlerin isimlerini ve örneklerini de vererek onların, **kümûn-zuhûr** teorisini kabul ettiklerini⁽⁴⁵⁾ belirtir.

Sözün bu kısmında **yaratma-zaman** ilişkisi konusunda Nazzâm'ın **kümûn-zuhûr** teorisi ile bağlantılı açıklama yapan Mutezile bilgini el-Hayyât'ın konuya ilişkin izahına da işaret etmek gerekmektedir: "...O (Nazzâm) şöyle düşünüyordu: Allah, insanları, hayvanları, canlıları, cansızları ve bitkileri bir anda yarattı. Âdem'in yaratılması çocuğunun yaratılmasına takaddüm etmez. (Ondan önce değildir). Ancak Allah, bazı şeyleri bazılarında gizlemiştir. Bu durumda öncelik ve sonralık gizli olanların bulundukları yerlerden açığa çıkması söz konusudur da, onların yoktan yaratılması ve meydana getirilmesinde değil..."⁽⁴⁶⁾

(43) Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul-1946, s. 35.

(44) Câhız, *Kitab el-Hayavan*, c. 5, Mısır-1943, s. 20-21.

(45) el-Eş'arî, *Makalat...*, s. 328-329.

(46) el-Hayyât el-Mutezilî, a.g.e., s. 44, Ayrıca bu konu ile ilgili bkz. Ömer Rıza Kehhale, a.g.e., s. 152; T.J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (Çev. Y.Kutluay), Ankara-1960, s. 39.

Burada Nazzâm'ın oldukça farklı bir **yaratma** ve bu bağlamda **zaman** anlayışını **kümûn-zuhûr** teorisi çerçevesinde ortaya koyduğu görülmektedir. Her şeyden evvel Allah'ın her şeyi bir **anda** yarattığı ve bu anlamda zaman açısından hiçbir şeyin diğerini öncelemediği, meselâ babanın çocuğundan önce yaratılmadığı, ondan sonra da yaratılmadığı vurgulanmaktadır. Allah, önce bir bütün olarak her şeyi bir **anda** yaratmıştır. Peki hepsi bir anda yaratılmışsa, zaman ne olacak, öncelik-sonralık meselesi nasıl hallolacak? Baba oğuldan önce değilse sebep-sonuç ilişkisi, nedensellik kalkacak mı? Nazzâm bu çetrefilli soruların altından **“oluş düzeni”** ile kalkmaya çalışıyor. Ona göre evrende bir oluş düzeni söz konusudur. Bu ise, ilk yaratılan bütündeki kuvvelerin açığa çıkmasında gerçekleşir. Bütün bunların gerçekleşmesini sağlayan, bunları yaratan güç ise, Tanrı'dır.

Hayyât, Nazzâm'ın bu düşüncelerinden yaratmada bir şeyin eksik ve fazla olması Allah'ın kudretinde muhaldır gibi bir anlayışın çıkarılmasının doğru olmadığı kanaatindedir. O, Nazzâm'ın bu konuya ait düşüncesini açıklarken şunları da ilave eder:

“...İbrahim'in sözlerinden anlaşılan şudur: Allah, sonsuzca dünyanın benzerlerini ve benzerlerinin benzerlerini yaratma gücüne sahiptir. Onun, Allah, dünyayı toptan (cümleten) yarattı sözlerinden anlaşılması gereken bir başka şey de, şudur: Peygamberlerin mucizelerini Allah, peygamberler tarafından gösterildikleri anda yaratmaktadır...”⁽⁴⁷⁾

Bu ve önceki ifadeler, birlikte düşünüldüğünde Nazzâm'ın düşüncelerinde çelişki var gibi görülmektedir. Şöyle ki, Allah, her şeyi hem bir **ânda** toptan yarattı, hem de onları zaman içerisinde yarattı. Burada dikkat çeken bir başka husus da, Kur'an'daki “Allah, her gün (her **ân**) yaratmakta”⁽⁴⁸⁾ olduğunu belirten ayetin anlamından farklı olarak her şeyin bir anda yaratıldığı hususudur. Bütün bunlar, Mutezile'nin hem kendi düşünce çerçevesinde, hem de Kur'an'daki yaratma anlayışıyla bir çelişki içinde olduğunu göstermektedir. Fakat onların **kümûn-zuhûr** teorisine dair düşünceleri dikkate alındığında bir tenakuz gibi görünmediği söylenebilir. Zira onlara göre Allah, her şeyi bir anda yarattı, ancak onların meydana çıkması zaman içerisinde gerçekleşmiştir. Bu gerçekleşme ise, yine Tanrı'nın müdahalesiyle olmaktadır. İkinci tenakuz gibi görünen konuya ise, Mutezile'nin yaklaşımı, Allah'ın her şeye gücü yeter, dolayısıyla O'nun gücü ve yaratması bir şekilde sınırlandırılmaz. O, her **ân** bu evren gibi evrenleri yaratma gücüne sahiptir.

Mutezile'nin bu konudaki düşüncelerinde bir başka açıdan tenakuz olduğu görülmektedir. O da, Mutezile'nin irade özgürlüğü konusundaki fikirleridir. İnsanların tam olarak irade özgürlüğüne sahip olduğunu iddia eden ve savunan Mutezile, Allah'ın mutlak iradeye ve özgürlüğe sahip olduğunu bu yaratma teorisiyle kaldırmış veya onu

(47) el-Hayyât, a.g.e., s. 44.

(48) Kur'an-ı Kerim, 55/29

sınırlandırmış olmuyor mu? Bize göre, bu soruya Mutezile açısından tam açık bir cevap vermek mümkün görünmemektedir.

Zaman-Başkalaşma-Öncesizlik (Kıdem) ve Sonsuzluk (Beka)

Bilindiği gibi, zamanın ne olduğu sorusuna cevap ararken pek çok kavram, devreye girmektedir. Bunlardan bir kısmını daha önce söz konusu ettik. Ancak bunların diğer bir kısmını da burada açıklamak gerekir. **Başkalaşma (tagayyür)** ve **öncesizlik (kıdem)** kavramları, zamanın niteliği ve zamanı niteleyen en önemli kavramlardan ikisidir. İşte burada, bu iki kavramı zaman çerçevesinde izah etmeyi deneyeceğiz.

Sözlüklerde değişme, başkalaşma anlamlarına gelen **tegayyür** ve **tagâyür** kavramlarının özünde zaman, en önemli yere sahiptir. Çünkü bir nesnedeki değişme ve başkalaşma, o nesnenin önceki durumuna veya başka bir nesneye karşı durumuna göre belirlenir. Nesnedeki değişme ve başkalaşma ise, öncelik ve sonralık durumuna göre tesbit edilmelidir. Öncelik ve sonralık hali ise, doğrudan zamanla ilişkilidir.

Mutezile'ye göre **başkalaşma** öncelikle nerede gerçekleşir? Hangi şeylerde meydana gelir? Eş'arî, bu sorularla ilgili onların düşüncelerini Hişam b. Hakem'e atfen şöyle ifade eder: "... **Başkalaşma** (tegâyür), cisimler arasında gerçekleşir..."⁽⁴⁹⁾ Burada başkalaşmanın madde dünyasında olduğuna özellikle bir işaret vardır; ayrıca kelimenin Arapça yapısından dolayı başkalaşmanın iki nesne arasında olduğuna da işaret vardır. Nesnelerdeki başkalaşmanın tesbiti için ise, zaman en önemli ölçüttür.

Cisimdeki başkalaşmaya Mutezile, nasıl bakmaktadır? Mutezile düşünürleri **tagayyürden** ne anlamaktadır? Bu sorulara özellikle Mutezile adına el-Hayyât cisimdeki **başkalaşmadan** ve **değişmeden** ne anladığını belirterek şöyle cevap veriyor: "...Cismin özündeki (nefs) hallerin değişmesi ve kendisindeki bu durumların başkalaşarak ortaya çıkması, zorunlu olarak ondan bilinendir. Bir şey, kendine muhalif olmadığı gibi, kendinden başkası da olmaz. Bunlar şunu gösteriyor: **Uyuşmama** (ihtilaf) ve **başkalaşma** (tagayyür), iki şey arasında gerçekleşir..."⁽⁵⁰⁾ Bu ifadelerden görüldüğü ki **değişme** ve **başkalaşma** cismin kendisinde gerçekleşirken, bunu ancak diğer bir cisimle karşılaştırarak anlayabiliriz. Başkalaşmayı gözlemleyen de bunu ancak zaman aracılığıyla anlayabilir. Başkalaşma, buna göre bir şeydeki iki nitelik farklılaşmasından ortaya çıkmaktadır.

Başkalaşma (tagayyür) hususunda Kadı Abdulcabbar şöyle düşünür: "... **Başkalaşma**, bir şeyin önceki olduğundan başka bir şey olmasıdır. **Başkalaşma** (tagayyür) kelimesi, bir mahalde daha önce olmayan bir şeyin meydana gelmesi durumunda kullanılır. Örneğin siyahlıktan sonra siyah olanda beyazlığın ortaya çıkmasıyla o şeyin başkalaşması gibi..."⁽⁵¹⁾ Burada da belirtildiği gibi **başkalaşma**, bir şeyde önce

(49) el-Eş'arî, Makalat..., s. 369.

(50) el-Hayyât el-Mutezili, a.g.e., s. 84.

(51) Kadı Abdulcabbar, el-Muhit..., s. 151.

bulunanın yerine daha sonra başka bir şeyin geçmesi ile açıklanmaktadır. Ayrıca bu ifadeler, modern felsefedeki olumsuzluk (Contingency) teorisini hatırlatmaktadır. Nitekim, E.Boutroux, olumsuzluğu, bir şeyin olduğundan başka bir şey olabilmesi diye tarif etmektedir. Demek ki başkalaşma, Mutezile'ye göre, aynı zamanda değişmedir.

Diğer taraftan **zaman-öncesizlik (kıdem)** ilişkisi söz konusu olduğunda, tabii olarak **zaman-sonsuzluk (bekâ)** ilişkisi de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Mutezile'nin varlığın öncesizliği (kıdemi) meselesine öncelikle hâdis-kıdem ilişkisi çerçevesinde baktığını belirtmemiz gerekir. Nitekim Kadı Abdülcabbar'ın şu sözü meseleye açıklık getiriyor: "...Kadîmin yok olması (ademi) doğru değildir. Bir şeyin kıdemi ortadan kalkarsa onun hâdis olduğu sabit olur..."⁽⁵²⁾ Burada varlığa ait iki temel özellikten söz ediliyor: **Sonsuzluk** ve **sonluluk**. Bu birbirine zıt olan iki şeyden birinin olduğu yerde diğeri yoktur. Böyle olunca da bu iki temel niteliğin sahipleri de farklı varlıklardır. Çünkü biri sonsuz varlıktır, diğeri sonlu varlıktır. Birbirinden farklı böyle iki varlık konusunda H.Z. Ülken'in nakline göre Ebu'l-Huzeyl şunları düşünmektedir: "...Âlem, bitimsiz (nâmütenahî) olamaz. Çünkü mütenehîlerin mecmuu sonluların toplamı da mutenehîdir. Fânî olan şeyler, yaratılır ve mahvedilirler. O halde, âlem de yaratılmıştır ve mahvolacaktır (yok olacaktır), yani hâdistir..."⁽⁵³⁾

Mutezile bilginlerinin hemen hepsinde ortak olan hususlardan biri de hâdis ve kadîmin belirlenmesidir. Ehl-i sünnet alimleri gibi Mutezililer de, kadîm sıfatını sadece Tanrı'ya yüklemekte, hâdis sıfatını ise, Tanrı'nın dışında herşeye yüklemektedir: "...Tanrı'nın dışında her şey sonludur... Evren hem cismi, hem de hareketinde sonludur. Bütünüyle evren hâdis olup, kadîm, değildir, kadîm olan sadece Allah'tır..."⁽⁵⁴⁾ Diğer İslâm bilginleri gibi, Mutezile de özellikle evrenin kıdemi, Tanrı'nın kadîmliği meselelerinde aynı düşünceye sahiptirler.

Mutezile, Tanrı ve diğer varlıkların birbirinden tamamen farklı oldukları hususunda zamanla ilgiyi nasıl kuruyor? El-Hayyât'ın, Mutezile adına, bu soruya cevabı şudur: "...Allah, mekân ve zamandan münezze olarak varlıklara zıttır. O, her şeyden başkadır. Allah, ezelde (öncesizlikte) tek idi ve O'nun dışında varlık da yok idi..."⁽⁵⁵⁾ Buradan anlaşılacağı gibi, Allah'ın zaman ve mekânla hiçbir ilgisi yoktur, O, zamandan beri (münezze)dir; çünkü zaman, yaratma ve hareketle başlar. Bunları yapan ve başlatan bizzat kendisi olduğu için O'nun zaman ve mekânın dışında olması tabiidir. Öncesizlikte de bir tek O, vardır. Öncelik, zaman ve mekân gibi her şey, sadece var olanlara mahsustur.

(52) Kadı Abdülcabbar, a.g.e., s. 57.

(53) H.Ziya Ülken, a.g.e., s. 33-34.

(54) A.Mahmud Subhi, a.g.e., c.I, s. 236, Ayrıca, Tanrı'nın kıdemi ve bekası ile hakkında düşünülmesi ve düşünülmemesi gereken diğer konular hususunda daha geniş bilgi için bkz. Ömer Rıza Kehhale, a.g.e., s. 143-145.

(55) Hüseyin b. Ebi'l-hadid, Şerh-i Nehcü'l-Belaga, c.1, Tahran-?, s. 8. vr.b.

Zaman ile vakit arasında da bir ilişki olması lazımdır. Bu ilişki nasıl bir ilişkidir? Şimdi bu soruya cevap arayalım: Bu iki kavramı Kadı Abdulcabbar şöyle izah eder: Zaman da, diğer şeyler gibi hâdistir. Ancak o zamanın işlevinin şu farklılığına önemle işaret eder: "... Zaman, hâdistir, insan onunla başkasının hudûsunu ya da hâdisin yerine geçeni bilir. Zamanın hâdis olması zorunludur; zira, zaman, sonsuz (bâki) olsaydı, onunla hiçbir şeyi belirlemek (zamanlama-vakitleme) mümkün olmazdı..."⁽⁵⁶⁾ İfade edildiği gibi zaman, kendisi hâdis olduğu gibi, hem hâdisi, hem de hâdisde olup biteni belirleyen bir şeydir. Burada, Gazali'nin Farabi ve İbn Sina gibi filozofları aşırı şekilde tenkidine sebep olan zamanın sonsuzluğu konusundaki fikirlerine Mutezile de destek vermektedir. Zira onlara göre, zaman şayet sonsuz (kadîm) olsaydı onunla hiçbir şey belirlenemezdi.

Zaman, mekân ve çeşitli zaman tasavvurları ile bunların kıdem ve hudusu konusunda H.Ziya Ülken, Ebu'l-Huzeyl'in şu düşüncelerini nakleder: "...**Ruhî zaman**, bir mefhumdur. Evvelik, sonralık tasavvur halinde mevcuttur. Yaşayışımızın şuurunu onunla ifade ederiz. Fakat bir de **atomik zaman** vardır ki, o **ân** (instant) dediğimiz cevher-i fertlerin (atomların) birbirine katılmasından doğar... Her fizik nokta ve her zaman lahzası, araz olmak bakımından birer atomdur. Onlar birbirine bitişik ve sürekli değildirlir. Aralarında fasilalar vardır; bir hareket ve bir **sükûn** halinde bir araz, bir boşluğu takip eder..."⁽⁵⁷⁾ İnsanın kendi hayatını hissettiği zamanla, bir varlık olarak zaman, birbirinden farklıdır. Gerek felsefede ve gerekse bizim burada söz konusu ettiğimiz zaman, ikinci tür zamandır. Ayrıca burada bu zamanın **ân**larının birer atom olarak nitelenmesi özgün ve dikkat çekici bir görüştür. Buradaki ifadelerden ortaya çıkan bir başka sonuç ise, zamanın aynen Leibnitz (öl.1716)'in monad teorisini hatırlatan bir anlayış çerçevesinde açıklanmış olmasıdır. H.Z.Ülken, el-Allâf'ın zaman anlayışına yönelik yorumlarına şunları katıyor: "...**Ânlar** süreksizdir ve iki **ân** arasındaki fasıla da zamanın boşluğudur. Mekânda olduğu gibi, zamanda da boşluklar tasavvur etmedikçe zamanı izah edemeyiz... Zaman, ezeli değil, mahluktur... ona göre zaman dâhir (eternal) değildir. Eğer zamanın başlangıç ve sonu yoksa, Allah'ın da zaman içinde olması veya zamanın aynı olması lazımdır. Bu ise, Allah'a süreklilik ve değişme atfetmek demektir. Halbuki Allah, zamanın dışındadır ve onu yaratmıştır..."⁽⁵⁸⁾

Bu ifadelerde de açık olarak belirtildiği gibi, zamanı oluşturan **ânlar** sonludur. Zamanı oluşturan **ânları** birbirine bağlayan boşlukların kabul edilmesi gerekir. Zira Allâf'a göre, bu boşluklar düşünülmezse zaman anlaşılmaz. Bir başka açıdan, bu zaman ve onun ilintide olduğu her şeyin hem bir başlangıcı ve hem de bir sonu vardır. Aksi halde Tanrı'yı zaman içinde düşünmek gerekir ki bu imkânsızdır.

Son olarak **zaman-kıdem**, **bekâ** ve Allah'ın sıfatları konusunda Mutezile ne

(56) Kadı Abdulcabbar, Şerh el-Usul..., s. 781.

(57) H.Ziya Ülken, a.g.e., s. 34.

(58) H.Z.Ülken, a.g.e., s. 34.

düşünmektedir? Şimdi bu soruya cevap arayalım. Onlara göre, Allah'ın sıfatları zatının aynıdır.⁽⁵⁹⁾ Bu durumda **öncesizlik** (kıdem) ve **sonsuzluk** (beka) sıfatları bizzat Allah'ın kendisi olmaktadır. Nitekim Eş'arî'nin nakline göre Mutezile, Tanrı-kadîm ilişkisini de şöyle düşünüyor: "...Kadîm'in anlamı Allah'tır..."⁽⁶⁰⁾ Burada da belirtildiği gibi, Mutezile, Allah'ı sıfatlarıyla aynı görmektedir. Ayrıca Eş'arî, konuyla ilgili Ebu'l-Huzeyl'in görüşlerinin şu şekilde olduğunu belirtir: "...Ona göre, Allah, kadîmdir demenin anlamı, kıdemin sadece Allah'a ait olduğunu, onun Allah olduğunu isbat etmektedir..."⁽⁶¹⁾ Şu halde, Allah'ın sıfatı olan kadîm doğrudan Allah'ın yerine kullanılmıştır. Burada, Mutezile'nin yukarıda ifade edilen zat-sıfat aynılığı anlayışları daha açık olarak görülmektedir. Bu durumda **öncesizlik**, Allah'a ait olduğu gibi sonrasızlık da Allah'a ait olmaktadır. Nitekim Cübbâî ve el-Allâf'da bu fikri teyiden şöyle söylemektedirler: "... Allah, hem öncesizlikte, hem de sonsuz(ezel-ebed)lukta tek-tir..."⁽⁶²⁾

Yukarıda ifade edildiği gibi başkalaşma, sonluluk ve başlangıcı olmak Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkların özelliklerindendir. Tanrı'da başkalaşma olmaz, O, değişmez, değişseydi Tanrı olmazdı. Dolayısıyla O, hem öncesiz ve hem de sonsuz bir varlıktır. Zaman da dahil, her şeyin sonradan yaratıldığını, Allah'ı hiçbir şeyin öncelemediğini söyleyen Mutezile, Tanrı ile ortaklık söz konusu olur düşüncesiyle öncelemeyi kabul etmemektedir. Bilindiği gibi öncesizlik Allah'a aittir, diğerleri hâdistir.

Sonuç

Doğu ve Batı felsefelerinin en önemli sorunlarından biri olan **zamanın** ne olduğu konusunda, İslâm düşünce tarihinde de farklı görüşler ve değerlendirmeler ileri sürülmüştür. İslâm düşünce okulları arasında oldukça önemli bir konuma sahip olan Mutezile, daha Aristocu İslâm düşünce ekolleri pek tanınmazken bile, çok güçlü bir konuma sahiptir. Ayrıca Mutezile bir çok teolojik teori konusunda da Ortaçağ Yahudi ve Hristiyan düşünürlerine tesir etmiştir.⁽⁶³⁾ Bu bakımdan Mutezile'nin zaman hakkındaki düşünceleri, bu araştırmada izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda onların zamanın ne olduğu hakkındaki düşünceleri ile **zamanın hareket, mekân, başkalaşma, yaratma, kümûn-zuhûr, tavra, ân, sonluluk ve sonsuzluk** gibi kavramlarla ilişkisi nedir? Gibi sorulara cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

Ancak burada hemen şunu da belirtmemiz gerekir: Gerek Mutezile imamlarının

(59) Cübbâî, İ.A. (MEB) c. 3, İstanbul-1963, s. 237; Macit Fahri, a.g.e., s. 52-53.

(60) el-Eş'arî, Makalat..., s. 180.

(61) el-Eş'arî, a.g.e., s. 180.

(62) A.Mahmud Subhi, a.g.e., c.I, s. 302.

(63) Friedrich Albert Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi (Çev: Ahmet Arslan), c. 1, İzmir-1982, s. 108-109.

kendi eserlerinde ve gerekse onları tanıtan eserlerde, bu çalışmada da görüldüğü gibi onların özellikle zaman anlayışları tam olarak belirgin değildir. Nitekim, araştırmalarında önemli Mutezile imamlarından olan Ebu'l-Huzeyl'e daha çok yer veren orientalist R.M.Frank da, bu hususa şöyle işaret eder: "... Ebu'l-Huzeyl'e göre, **zaman** kavramı karanlık ve muğlaktır..."⁽⁶⁴⁾ Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi biz, onların zaman anlayışlarını değişik kavramlarla ilişkisi çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık.

Zamanın ne olduğu sorunu öncelikle ve özellikle klasik felsefede olduğu gibi, çok açık olmasa da, hareket ve **sükûn** (durağanlık) kavramlarıyla diyalektik bir tarzda ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu araştırmamızda konuyla ilgili birçok Mutezile düşünürünün görüşlerine yer verilmiştir. Ancak ağırlıklı olarak, tabiat konularına oldukça farklı ve orijinal açıklamalar getiren Nazzâm ve hocası el-Allâf'ın düşünceleri vurgulanmıştır. Bu konuda, örneğin Nazzâm, Allah'ın cisimleri yarattığında, onların hareketinin **itimadi hareket** olduğunu belirtirken **itimadi hareketi** ise, mekânda hareket olarak tanımlamıştır. Burada itimat hareketi, Allah'ın sürekli yaratmasına bir işaretir. Bu itimadi hareket, aynı zamanda evrende aynen ilkçağ filozofu Herakleitos'un dediği gibi sürekli bir oluş anlamına da gelmektedir. Bu manada **zaman**, cismin mekânda hareketinin sürekli oluşu çerçevesinde incelenmiş ve anlaşılmıştır.

Ebu'l-Huzeyl'in **zaman-hareket** ilişkisi konusundaki değerlendirmesi daha çok "hareket, zamana bölünür" görüşü ile Aristo'nun düşüncesine benzemektedir. Cismi, farklı etkenlerin farklı etkileyebileceğini söyleyen el-Allâf da, bir şeyin iki ânda aynı kalmayacağını belirtir. Bu ise ilkçağ filozofu Herakleitos'un "bir nehirde iki kere yıkanılmaz" fikrini hatırlatıyor. Fakat el-Allâf, bir şeyin iki ânda da aynı kalmasının Tanrı isteğine bağlı olduğunu ifade eder. Onun bu düşüncesi ise, farklılığını gösterir. Çünkü o, iki ânda bir şeyin aynı kalmasını Tanrı'nın isteğine bağlamaktadır. Tanrı da her ân yeni bir şey yarattığından yine değişme meydana gelmektedir. Ayrıca o, bu son düşüncesiyle özellikle İslâm'ın Tanrı anlayışıyla eski felsefenin **zaman** ve **hareket** teorisini uzlaştırmaya çalışmaktadır.

Mutezile bilginlerinin özellikle fizik problemleri konusunda ortak, homojen bir görüşe sahip olmadıklarına yukarıda işaret etmiştik. Bunun bir çok örneği gösterilebilir: Mesela, cisimlerin **hareket** ve **sükûnu** hakkındaki görüşleridir. Örneğin Nazzâm, cisimlerdeki hareketlerin **oluştan** başka bir şey olmadığını söylerken; Muammer, bunun aksine **sükûnun** **oluştan** başka bir şey olmadığını belirtir. Bunlardan el-Allâf ise, her ikisinden farklı hareketin de **sükûnun** da **oluşun** dışında bir başka şey olduğunu söylemektedir. Sanki burada Hegel'deki tez-antitez-sentez anlayışı ile karşılaşırız. Diğer taraftan el-Cübbâf, harekete çok farklı bir anlam yüklemektedir. Ona göre de hareket zevâl (yok olma) demektir; yoksa hareket, intikal demek değildir. Aslında ıstılahî açıdan

(64) Rihard M.Frank, The Metaphysics of Creaced Being..., s. 17.

hareket, intikal ve zevalin aynı anlamı taşımalarına karşı Cübbaî, hareketi zevâl anlamına almış ve onun anlamları arasında intikalin olmadığını söylemiştir.

Zaman'ın hareket ve **sükûn** ile olan ilişkisine en çok yer veren el-Allâf'tır. Ona göre cismin **hareketi**, onun bir mekândan ikinciye geçişi ile olur ve böylece burada **iki mekân** ve **iki zaman** vardır, yani her bir mekânda bir zamana da ihtiyaç vardır. Cismin **sükûn**unda ise, cisim bir mekânda, iki zamanda da aynı kalır, yani **sükûn** için ise, sadece iki zaman gereklidir. El-Allâf'ın bu tanımları çok açık olmasa da, aynen Aristo gibi, zamanı hareketin bir ölçüsü olarak gördüğünü göstermektedir. Bununla beraber Mutezili bilginler, bu arada el-Allâf, Aristo'dan farklı olarak zamanı, **sükûn**un da bir ölçüsü olarak görmektedirler.

Zaman-mekân ilişkisinde ise, öncelikle her cisim için bir mekânın gerekli olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ayrıca bir cisimdeki her türlü oluşun göstergesi de hem mekân hem de zaman idi. Zaman-mekân ilişkisini en açık olarak anlatan teori, Nazzâm'ın **tafra** anlayışıdır. Bir çok Mutezile bilgininin karşı çıktığı **tafra teorisi**, hareket halindeki bir cismin ikinci mekâna uğramadan ve dahi pek tabii olarak, ikinci zamana da uğramadan doğrudan doğruya üçüncü mekâna geçmesi, sıçraması haline denir. Nazzâm, bu sıçrama teorisini Demokrit'ten almış; ancak onun içeriğini farklılaştırarak kendi tezi olan sonlu bir mesafenin kat edilmesi teorisini izah için kullanmıştır.

Yine daha önce belirtilmişti ki, Mutezile'nin zaman anlayışının anlaşılmasında onların **yaratma** ve bu bağlamda önce Nazzâm tarafından ileri sürülen, daha sonra da bir çok Mutezile bilginince kabul edilen **kümûn-zuhûr** teorisi önemli bir yere sahiptir. Mutezile'ye göre Allah, kendi dışında her şeyin yaratıcısıdır. Allah'ın dışında her hangi bir şeyi kadîm olarak düşünmek, onları Allah'a ortak koşmak anlamına gelir ki, bu onlara göre imkansızdır. Allah'ın dışında her şey zaman da dahil muhdes ve Allah aracısız yaratıcıdır. Yaratma işinde Allah'ın ne zamana, ne mekâna ve ne de başka bir şeye ihtiyacı vardır. O'nu hiçbir şey öncelemez, O, her şeyden öncedir.

Kümûn-zuhûr teorisine gelince: Bu teori iyi tahlil edildiğinde onda Mutezile'nin evrendeki **oluş** düzeni, **yaratma** ve buna bağlı **zaman** konusundaki fikirlerini bulmak mümkündür. Allah, şeyleri yarattığında bazı şeyleri onlarda gizlemiştir. Bunlar, bir **ânda** yaratıldıklarından, onlarda gizli olanlar, zaman içinde açığa çıkarlar. Bunlardaki yaratmada öncelik-sonralık yoktur. Öncelik-sonralık onlarda gizli olanların açığa çıkmasındadır. Bu anlayışın izahından ortaya çıkan sonuca göre Allah, her şeyi bir **ânda** yarattı, ancak bu yaratılanlarda bazı şeyleri müdahil, içkin, gizli olarak yarattı. Bu gizliliklerin her açığa çıkışı **ânında** da Allah, onları yaratmaktadır. Bu teori, Descartes'in sürekli yaratılış (creation continuity) teorisine de oldukça benzemektedir.

Mutezile'nin **kümûn-zuhûr** teorisi ve zaman da dahil her şeyin bir **ânda** yaratıldığı yönündeki görüşleri, Bergson'un özellikle zaman ve süre konusundaki

düşüncelerini de hatırlatmaktadır. Nitekim onların bu düşünceleri H.Bergson'un "... iç sürenin ânları birbirinin dışında değildir..."⁽⁶⁵⁾ ifadeleriyle kısmen örtüşmektedir.

Başkalaşmayı bir mahalde daha önce olmayan bir şeyin meydana gelmesi olarak niteleyen Mutezile, bu kavramı önce-sonra ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Diğer taraftan **öncesizlik-sonsuzluk** sadece Allah'a ait olduğuna, Allah'ın dışındaki her şey, sonlu ve sonradan yaratıldığına göre, bu yaratmaya zaman da dahil olmaktadır. Zira zaman, kadîm olsaydı onunla hiçbir şeyi belirleyemezdik. Bu açıdan onların düşüncesinde zaman da sonradan yaratılmıştır.

Mutezile'nin burada ifade edilen, zaman, sonlu olduğundan kendisiyle sonlu şeyler belirlenir şeklindeki düşünceleri ise, Alman filozofu Martin Heidegger'in A.Einstein'e atfen ifade ettiği "... mutlak bir zaman yoktur, mutlak bir eş zamanlılık da yoktur... zaman, olayları içinde taşıyandır... değişim, zaman içindedir..."⁽⁶⁶⁾ şeklindeki görüşlerini hatırlatmaktadır. Zira buna göre de zaman, mutlak değil, zaman nesnelerin değişimini belirleyen bir varlıktır.

Mutezile'nin zaman anlayışında **atomik zaman**, önemli bir yere sahiptir. Çünkü buna göre, her zaman, bir **ân**dır, **ânlar** süreksizdir. İki **ân** arasındaki fasılaya da zamanın boşluğu denir. Zamanı anlayabilmek için de onda boşluklar tasavvur etmek gerekir. Onların bu düşüncesinin, âlem anlayışları ile de ilgili olduğunu belirtmiştik. Diğer taraftan Mutezile'nin bu zaman anlayışı, E.Husserl'in "...iki ayrı zaman, asla birbirine bitişik olmaz..."⁽⁶⁷⁾ şeklindeki zaman anlayışı ile de oldukça benzerlik göstermektedir.

Son olarak kısaca belirtmek gerekir ki, İslâm Düşünce tarihinin en renkli düşünürlerini içinde barındıran Mutezile'nin zaman anlayışları, çok belirgin olmasa da, yine de çeşitli kavram tanımları ve oldukça geniş bir perspektif çerçevesinde sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda görülmüştür ki, onların zaman görüşleri, gerek ilkçağ ve gerekse çağdaş bir çok filozofun zaman görüşleriyle paralellikler göstermektedir. Burada önemle vurgulanılması gereken bir şey de, onların bu düşüncelerini, diğer birçok İslâm düşünürü gibi, İslâm inanç esaslarını gözden uzak tutmadan ortaya koymaya çalışmış olmalarıdır.

(65) Henri Bergson, "Zaman ve Özgür İstenç" (Çev. Alp Tümertekin), Cogito, S. 11, İstanbul-1997, s. 9.

(66) Martin Heidegger, "Zaman Kavramı" (Çev. Doğan Şahiner), Cogito, S. 11, İstanbul-1997, s. 31.

(67) Edmund Husserl, "İçsel Zaman Bilinci" (Çev. D.Şahiner), Cogito, S. 11, İstanbul 1997, s. 21.